OCTAVIO N. DERISI

NATURALEZA DEL CONOCIMIENTO HUMANO

E. D. U. C. A.

OCTAVIO N. DERISI

NATURALEZA DEL CONOCIMIENTO HUMANO

El significado de la abstracción en Santo Tomás

EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

Buenos Aires, 1985

INDICE

I. EL CONOCIMIENTO HUMANO EN GENERAL 7

II. LAS MULTIPLES DESVIACIONES SOBRE EL CONOCIMIENTO HUMANO DERIVADAS DEL DESCONOCIMIENTO DE LA ABSTRACCION INTELECTUAL 13

III. LA ABSTRACCION 25

IV. AL CONOCIMIENTO POR LA INMATERIALIDAD 35

I

EL CONOCIMIENTO HUMANO EN CENERAL

1. — El conocimiento humano

La aprehensión del conocimiento humano es única y difícil en orden a comprender su auténtica esencia.

De aquí que las graves desviaciones filosóficas tienen su origen, en su mayor parte, en una falsa concepción del conocimiento. Se lo reduce a una imagen o a un esquema, y se desconoce y deforma el verdadero origen de las ideas, a las que se les otorga muy diversas y hasta contrarias significaciones, se desconoce o deforma el verdadero alcance del conocimiento sensitivo e intelectivo y hasta se los confunde como si fueran el mismo conocimiento bajo diferentes aspectos.

De este modo se cae ya en un racionalismo, puramente espiritualista, *ya en un* empirismo puramente sensista y materialista, *ya en un* formalismo a priori constructivo del objeto *y no aprehendente del mismo como ser trascendente. Con todas estas y otras deformaciones, el conocimiento humano no es comprendido en su verdadero alcance, tanto en lo que hace a la sensación, como al concepto y al juicio de la inteligencia.*

El error fundamental de todas estas desviaciones gnoseológicas reside principalmente en el desconocimiento de la abstracción, *substituida de diversas maneras para explicar el origen y naturaleza del concepto, que deforman su verdadera esencia y con ello también el conocimiento intelectual en general.*

Porque una vez que se desconoce el nexo esencial que vincula la intuición sensitiva con el concepto intelectual para conferirle su auténtica objetividad, las explicaciones son múltiples y caen en diversas y hasta opuestas desviaciones: desde la negación del conocimiento intelectual mismo —empirismo—, *hasta la exaltación espiritualista* —racionalismo—, *ya a la manera platónica (intuición de las ideas) ya a la manera cartesiana (origen divino de las ideas)*—, o un formalismo intelectivo, *que reduce los conceptos a una forma vacía de contenido objetivo, con una materia puramente sensitiva.*

Algunos filósofos actuales, que están de moda, han llegado a negar la realidad de Dios y del hombre y de las cosas, en un nihilismo, *que niega la validez de todo conocimiento. Incluso hay quien ha querido sustituir la realidad humana por una creación puramente artística o fantástica, carente de toda auténtica realidad* —nihilismo fenomenista—.

2. — Importancia del tema del origen y naturaleza del conocimiento humano

De allí la significación que tiene la determinación del verdadero alcance objetivo, de sus límites y del constitutivo esencial del conocimiento humano, que es la inmaterialidad en sus diversos grados, según veremos más adelante (cuarta parte).

Diríamos que la solución de este complejo problema del conocimiento, del análisis de todas sus facetas, depende toda la filosofía. Porque, bien centrada en su objeto formal propio, mediante la abstracción, la inteligencia es capaz de de-velar los múltiples aspectos de la realidad y dar solución a los múltiples problemas de la filosofía.

3. — Aproximación a la aprehensión de la verdadera esencia del conocimiento

Cuando dos o más objetos materiales se unen, forman un compuesto, ya substancial, ya accidental.

En cambio, en el conocimiento el acto cognoscente del sujeto y el objeto no se unen para formar un compuesto, sino que permanecen distintos el uno frente al otro. Porque el conocimiento aprehende algo que está frente a él —un objectum—. *El objeto está en el seno del acto del conocimiento, pero sin identificarse con él, al contrario, como algo distinto de él. Esto es lo que constituye la llamada* intencionalidad *del conocimiento y que tanto Santo Tomás como E. Husserl han captado y descripto con precisión.*[1]

En el acto de conocimiento —noesis— *está presente, en el sujeto del conocimiento, como distinto y frente a él el objeto* —ob-jectum o noema—. *No se concibe el conocimiento sin esta intencionalidad, sin esta relación intencional de sujeto y objeto, identificados en el acto de conocer, pero como distintos entre sí. La intencionalidad es esencial al conocimiento.* "Intelligens in actu est intellectum in actu", *"el acto de entender es el objeto entendido en acto", dice Santo Tomás, ambos están identificados en un mismo acto, pero como realmente distintos entre sí, es decir con una* identidad intencional, *que cubre una dualidad real.*

Se ve que el conocimiento se constituye por algo inmaterial, como lo expondremos ampliamente luego (cuarta parte), porque si fuese material, sujeto y

---

[1] Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Santo Tomás y la Filosofía Actual*, C.XX: "El ámbito del objeto de la fenomenología en E. Husserl y Crítica Tomista al método fenomenológico", p. 241, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1975.

objeto se unirían en un compuesto, en el que cada uno sería una parte substancial o accidental de un todo; no se darían en el mismo acto como realmente distintos: sujeto y objeto.

La segunda nota del ser material es que cuando un elemento es determinado por otro, éste es recibido por aquél de una manera pasiva. *El ser material sólo puede ser determinado* pasivamente.

Ahora bien, en el conocimiento el objeto determina al sujeto, pero éste no recibe la determinación pasivamente, como algo que lo transforma, sino activamente. El sujeto recibe la determinación del objeto, pero no de modo pasivo, sino activamente, en un acto en que da cabida o existencia al objeto, como objeto u otro ser, como distinto del propio acto cognoscente. En el acto del sujeto hay existencia propia del acto cognoscente subjetivo y a la vez existencia para el objeto conocido, que es recibido en el mismo acto del sujeto, pero como realmente distinto de él: como ob-jectum, *como algo que está delante de él en la inmanencia misma del acto cognoscente.*

Se ve que el conocimiento no se constituye de un modo material sino inmaterial.

Por eso los grados del conocimiento, según veremos luego en la cuarta parte, se constituyen por los grados de la inmaterialidad. La dualidad intencional de sujeto y objeto, propia del conocimiento, se perfecciona y eleva a medida que se acrecienta su grado de inmaterialidad.

Pero advirtamos, contra Sartre, que no se trata de una inmaterialidad material, de una pura destrucción o negación de la materia, sino de una supremacía y superación de la misma, de una realidad esencialmente superior e irreductible a la materia.[2]

4.— El conocimiento de los sentidos externos

El hombre comienza su conocimiento por los sentidos externos.

El acto de este conocimiento es intuitivo, *es decir, aprehende el objeto existente inmediatamente —sin imágenes intermedias— tal cual él es. La realidad trascendente se hace presente en él inmediatamente, sin intermediarios, pero sólo bajo uno de sus aspectos formales.*

Estos aspectos aprehendidos por los sentidos son los objetos formales *de cada uno de ellos, es decir,* "lo que primeramente y como tal", *"per se primo", como dice Santo Tomás, aprehende cada uno de ellos.*

El objeto material de los sentidos son los objetos corpóreos; no el aspecto bajo el cual aprehende el sentido correspondiente.

---

[2] Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Santo Tomás y la Filosofía Actual*, C. XXVIII: "Dos concepciones antagónicas del Ser: Sartre y Santo Tomás. La inmaterialidad nihilista y la inmaterialidad realista", p. 327 y sigte., Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1975.

Este objeto material, común a todos los sentidos, es aprehendido por la vista, como objeto formal, *en cuanto* coloreado y luminoso; *por el oído en cuanto* sonoro; *por el tacto, en cuanto* extenso; *por el olfato, en cuanto* oloroso *y, por el gusto, en cuanto* sabroso.

Algunos psicólogos admiten otros sentidos externos, como el que aprehende el movimiento y también el que capta el frío y el calor. Pero esto no interesa a nuestro tema. Lo cierto es que cada sentido externo tiene su objeto formal.

El conocimiento sensitivo externo en cuanto intuitivo es el más perfecto, y por eso es que más impresiona inmediatamente al hombbre. "Homo in pluribus in sensibilibus est", *"el hombre está habitualmente en las cosas sensibles", dice Santo Tomás. A ellas se dirige habitualmente, precisamente porque su aprehensión es más directa, fácil y fuerte.*

La intuición supone: 1) la captación inmediata, sin intermediarios del objeto, 2) la aprehensión del mismo tal cual es en la realidad y 3) la presencia real del objeto en el conocimiento.

Todas estas notas se dan en el conocimiento de los sentidos externos, la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto.

En cuanto conocimiento o aprehensión de un objeto, el sentido externo supone cierto grado de inmaterialidad, de lo contrario no podría darse la intencionalidad cognoscitiva del objeto-sujeto.

Pero este conocimiento supone también los órganos materiales; se trata de un conocimiento material con un mínimum de inmaterialidad para que se dé la intencionalidad mencionada de sujeto-objeto, la aprehensión de un objeto distinto del sujeto en el acto cognoscitivo.

Pero la intervención del órgano material hace que la intencionalidad o dualidad de sujeto-objeto en el acto sensitivo no sea enteramente consciente. Se trata de una dualidad vivida —"exercita"—, *pero no aprehendida expresamente como tal* —"reflexa"—.

La razón es que la intervención de la materia —que es pura potencia o no-ser del ser— impide el acto *expreso de aprehensión de sujeto y objeto como* ser *y, como tales, expresa y realmente distintos.*

En los sentidos el objeto está presente en el sujeto, pero no refleja o explícitamente: ellos perciben el objeto del sujeto en una dualidad intencional vivida, pero sin llegar a de-velar expresa o conscientemente esta dualidad. Para ello sería necesario aprehender el sujeto y el objeto como ser; *y el ser, como tal, no es material y, por ende, no es aprehensible formalmente por los sentidos, a causa de la materia que sumerge el acto de ser en su penumbra.*

En el objeto formal de los sentidos —lo coloreado, lo sonoro, etc.— está presente el ser, de lo contrario no sería objeto real, pero sin ser percibido o aprehendido en su formalidad de ser *expresamente como tal.*

Sólo la inteligencia, veremos enseguida, es capaz de develarlo o ponerlo de manifiesto por la abstracción, *a partir de los datos inmediatamente dados en los sentidos, en los que está dado sin ser de-velado; precisamente porque la intelección es un conocimiento enteramente inmaterial, es decir, dotado de una inmaterialidad perfecta por la abstracción.*

5. Los sentidos internos

Además de los sentidos externos, que aprehenden intuitivamente la realidad material externa bajo sus diversos aspectos formales, el hombre posee cuatro sentidos internos: la imaginación, *la* memoria sensitiva, *el* sentido común *y la* vis cogitativa o instinto, *que reproducen total o parcialmente los datos de los sentidos externos.*

La imaginación *reproduce en imágenes los datos sensitivos de los diversos sentidos. Puede tomar sólo algunos aspectos e incluso combinarlos entre sí.*

Intimamente vinculada a la imaginación está la memoria sensitiva, *que recuerda los hechos concretos aprehendidos por los sentidos. Se trata de una memoria que no trasciende los datos materiales, que no llega a reproducir ideas o conceptos de la inteligencia, que están por encima de los sentidos. Se trata de una memoria de hechos acaecidos en el plano de la materia.*

El sentido común *es un conocimiento que reúne los datos de los sentidos externos; un objeto material es aprehendido en la unidad de sus aspectos: el olor, el sonido, etc., vg., la percepción de una naranja.*

La vis cogitativa o instinto, *que en los animales superiores es la* vis aestimativa, *está en el confín de la vida sensitiva, en contacto inmediato con la inteligencia y percibe lo que es conveniente o útil al individuo. El instinto, sin experiencia anterior, confiere la visión y la acción que es buena o mala para el individuo. Así en un peligro, vg., frente a una fiera, el hombre huye y evade las dificultades, casi sin pensarlo.*

Los animales poseen sentidos externos e internos. Los superiores poseen todos los sentidos externos e internos, así el perro o el caballo.

Otros animales carecen de vista o de oído. Algunos sólo poseen el tacto. Por eso cuando se llega a este límite es difícil distinguir entre la sensibilidad *—sentido— de un animal, de la* irritabilidad *—tropismo— de una planta.*

En los animales superiores, como el perro, por ejemplo, algunos sentidos internos están muy desarrollados. Así la memoria que le hace recordar a las personas, el camino, etc. En estos casos la memoria de los animales comprende no sólo los hechos de la vista, sino también del tacto y mucho del olfato.

Otro tanto sucede con la vis aestimativa *o el instinto de los animales. Precisamente porque carecen de inteligencia, el instinto en los animales superiores está mucho más desarrollado que en el hombre.*

II

LAS MULTIPLES DESVIACIONES SOBRE EL CONOCIMIENTO HUMANO DERIVADAS DEL DESCONOCIMIENTO DE LA ABSTRACCION INTELECTUAL

El problema central del conocimiento humano reside en el modo de la conjunción de los conceptos o ideas de la inteligencia con los datos de la intuición sensitiva. Porque sin la intuición sensitiva no hay contacto inmediato con la realidad trascendente; y sin el concepto o idea no se llega a penetrar y aprehender el ser formalmente tal, como ser. Y en el modo cómo se conjugan los dos conocimientos sensitivo e intelectivo está el nudo del problema.

Por eso vamos a exponer las diversas posiciones que por distintos caminos se desvían de la verdadera unión de estos dos conocimientos, que conducen a la aprehensión del ser trascendente, a posesionarse de la verdad de las cosas y del propio hombre y de Dios.

1. — Los espiritualistas exagerados o racionalistas

a. — Platón *coloca el origen de las ideas o esencias en sí en una intuición del alma, habida en una preexistencia. Los sentidos —que son por participación de las ideas— suscitan en el alma el recuerdo de las ideas, contempladas en la preexistencia. El conocimiento intelectual no es propiamente una adquisición de ideas, sino simplemente un* recuerdo *reavivado de las mismas, logradas en una preexistencia.*

En Platón hay una escisión entre el conocimiento sensitivo y el intelectivo. Por eso, el alma es una substancia completa, en la cual consiste el hombre. El cuerpo sólo es una cárcel del alma. Su conocimiento es el de las ideas; el de los sentidos sólo sirve para suscitar el recuerdo de las mismas.

b. — *Para* Descartes *las ideas no provienen de los sentidos, sino por infusión de las mismas por Dios, ya formalmente, ya virtualmente, porque Dios ha dado al alma la fuerza para crear por sí misma sus propias ideas.*

De aquí que también para Descartes el alma es una substancia completa y, por más que, como católico, de acuerdo al Concilio de Viennes, admitía que el alma era forma del cuerpo, *nunca pudo explicar adecuadamente la unión de ambos, precisamente por el origen de las ideas, que hacían al alma una substancia completa sin necesidad del cuerpo para conocerlas.*

Más aún, Descartes reducía todo el conocimiento, aun el de los sentidos, a un conocimiento espiritual. No hay en él una distinción esencial entre las ideas y las sensaciones. Por eso cuando explica el "yo pienso, luego soy" en el "pienso" coloca ideas y sensaciones. Todo conocimiento para Descartes es espiritual, proviene del alma.

De aquí que para no conceder conocimiento y alma espiritual a los animales, Descartes reduce la actividad de los mismos a puros mecanismos materiales. Los animales no conocen ni tienen sentimientos, son como puras máquinas; consecuencia absurda pero lógica, de identificar todo conocimiento y actividad consciente con actividad del alma espiritual. De otorgarles conocmiento o actividad consciente a los animales, hubiera tenido que concederles un alma espiritual, cosa que Descartes no admitía.

c. — Leibniz *reduce toda la realidad a mónadas espirituales intelectuales e inextensas dotadas de actividad puramente inmanente: conocimiento y apetito, que asciende desde la inconsciencia de los seres vegetales a la consciencia imperfecta de los animales, a la consciencia plena del hombre y a la perfecta consciencia del Ser divino, la Mónada infinita.*

La sensación como conocimiento material no cuenta para nada en Leibniz. No hay problema de origen de las ideas; las mónadas por sí mismas, cuando llegan al hombre tienen ideas y voluntad conscientes.

Sabido es que para Leibniz, las actividades cognoscitiva y apetitiva de estas mónadas son enteramente inmanentes. La acción de unas sobre otras, por ejemplo, de los objetos que dan origen a nuestro conocimiento, es puramente aparente. Dios ha organizado "una armonía preestablecida" *que hace aparecer como si una influyese sobre otra; pero es Dios que ha ordenado las mónadas de tal manera que a la actividad inmanente de una responda la actividad de otra.*

El conocimiento en Leibniz no se origina por influencia del ser trascendente. Es puramente inmanente pero por la "armonía preestablecida" por Dios una mónada conoce la otra sin influencia o contacto de ésta sobre aquélla.

Por eso, pese al inmanentismo arbitrario y absurdo de las mónadas, Leibniz quiere ser realista: *las mónadas conocen desde su inmanencia los seres trascendentes, por la combinación establecida por Dios entre ellas. Por eso, él quiere ubicarse en una* "Philosophia Perennis".

Esta explicación enteramente arbitraria, enteramente artificiosa de Leibniz no nos interesa ahora en este trabajo. Lo que queremos subrayar es su racionalismo *o el origen de las ideas con independencia de la acción de los sentidos. Para Leibniz no hay conocimiento material sensitivo.*

d. — Spinoza *lleva el* racionalismo *hasta el* panteísmo. *Sólo hay una substancia y, por eso mismo, es por sí misma y divina. En ella distingue la* "Natura naturans" *o creadora dentro de su inmanencia divina, y la* "Natura naturata" *o creada dentro de esa misma realidad inmanente. Las creaturas son los* modos

finitos *dentro de la única substancia divina. El espíritu y la materia, el* alma *y el* cuerpo, *se identifican, como la línea cóncava y convexa. Con lo cual Spinoza creía haber superado la dificultad que tenía Descartes para explicar la unión substancial del alma y del cuerpo. No olvidemos que Spinoza se consideraba discípulo de Descartes. Las ideas son todas divinas y sin origen exterior a la única substancia de Dios.*

El racionalismo o espiritualismo exagerado que prescinde de los sentidos exteriores ha sido llevado al grado máximo por Spinoza, al identificar toda la realidad de las ideas y los modos finitos de las creaturas con la única substancia divina. Realmente los modos finitos identificados con la substancia divina son una contradicción: la identificación de lo finito con lo infinito en la misma y única realidad infinita.

2. — El antiintelectualismo o empirismo

Por el otro extremo del espiritualismo exagerado o racionalismo, se ubica el antiintelectualismo empirista, bajo sus diversas formas, que niega un conocimiento intelectivo espiritual esencialmente superior a los sentidos.

Todos los empiristas coinciden en negar este conocimiento intelectual, esencialmente superior e irreductible al de los sentidos y, consiguientemente, niegan su espiritualidad o inmaterialidad total.

a. — J. Locke *sostiene que no conocemos la substancia, sino sólo los accidentes materiales. No niega la substancia, pero ella no es accesible a nuestra inteligencia* —agnosticismo—.

Locke no niega la inteligencia; pero reduce su función a aprehender los fenómenos sensitivos, a agruparlos o separarlos, pero sin trascenderlos, vale decir, que la inteligencia, en definitiva, es un sentido superior, pero que no supera el objeto de los sentidos. Es un empirista. El "nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu" *de Aristóteles y Santo Tomás —cuyo verdadero sentido veremos después— Locke lo toma literalmente: las ideas son los datos sensitivos, una reproducción o elaboración de los mismos, no son un conocimiento esencialmente superior a los mismos. Por eso niega el conocimiento de la substancia inaprehensible por sólo los sentidos.*

b. — G. Berkeley, *lejos de superar el empirismo, lo agrava. La substancia material realmente no existe: sólo hay fenómenos o apariencias de esa realidad. Por consiguiente, el mundo material, incluso el cuerpo humano, realmente no existen.*

Como él era un obispo anglicano, contra sus principios empiristas, supone la existencia de Dios y del alma y admite el principio de causalidad. Dios causa en el alma estos fenómenos o apariencias de una materia inexistente, para darle al hombre la ilusión de que no está solo.

No hay ideas superiores a los datos sensibles. Se trata de un empirismo unido a un 'idealismo acosmístico", *a un mundo puramente fenoménico, sin realidad substancial material.*

c. — D. Hume *lleva el empirismo hasta sus últimas consecuencias. Sólo hay fenómenos fuertes y débiles, que corresponderían a nuestros sentidos externos e internos. Pero no conocemos la substancia o realidad ni del mundo ni del yo y menos la de Dios. El hombre está encerrado en un mundo puramente fenoménico o de puras sensaciones, desprovisto de ser trascendente o inmanente.*

Lógicamente niega el principio de causalidad, al que reduce a una pura asociación de imágenes. Así cuando el sol nos caliente o ilumina, no se trata de una causalidad o de un influjo real del sol sobre nosotros, que produce la luz y el calor. En realidad sólo hay una asociación del fenómeno sol con el fenómeno luz y calor, que nosotros por "una creencia" ilusoria de la realidad, la proyectamos como si el sol realmente existiera y causara realmente la luz y el calor.

La negación del principio de causalidad es una consecuencia lógica del empirismo, porque si sólo conocemos los fenómenos no podemos aprehender el influjo causal, que no es sensitivo, y sólo captable por la inteligencia superior a los sentidos. Y con la negación de este principio es imposible el acceso al ser trascendente del mundo y de Dios y al ser inmanente del yo real.

El hombre queda encerrado en un mundo de fenómenos, fuertes —que nos dan la creencia ilusoria de una realidad trascendente del ser— y fenómenos débiles —que nos dan la creencia ilusoria también del yo o ser inmanente—.

d. — El empirismo matemático. *El neoempirismo actual va más lejos aún que Hume. Sólo admite los "fenómenos verificables", es decir, que pueden ser percibidos por varias personas a la vez: un color, un sonido. En cambio, un fenómeno interior, un dolor o alegría, por ejemplo, no entra en la temática del sistema, pues no son verificables por muchos, sino sólo por un solo sujeto.*

Todo el ámbito del ser trascendente —el mundo y Dios— y del ser inmanente —el yo— está fuera del alcance de este empirismo.

Las matemáticas sirven para expresar estos fenómenos. Son un lenguaje a priori extrínseco a los fenómenos. No se trata de un a priori trascendental a la manera kantiana, que informa los fenómenos para convertirlos en objetos. Este a priori matemático no entra ni modifica los fenómenos, sólo se utiliza para expresarlos con más exactitud.

Lo que nos interesa en este trabajo es que el neoempirismo desconoce el valor de la inteligencia como esencialmente superior al conocimiento sensitivo de los fenómenos.

Conviene advertir que todos los empirismos, que sólo admiten la experiencia o el fenómeno se fundan en una afirmación contradictoria. Porque la afirmación de que sólo vale el conocimiento sensitivo fenoménico no es sólo

una afirmación arbitraria o a priori, sino que además no expresa ningún dato sensitivo o fenoménico y, consiguientemente, es una tesis contradictoria. Es decir, todo empirismo se funda en una afirmación que no es ningún hecho empírico, y que, por eso, es contradictoria. En una palabra, decir que sólo se conocen los hechos empíricos es una afirmación que no expresa ningún hecho empírico.

c. — El Positivismo. *Esta posición que tuvo amplia difusión en el siglo pasado y principios del presente con Comte, Littré; y, en el plano psicológico, con Wundt, quiere atenerse a sólo los datos de la experiencia, que serían los "datos positivos". Lo grave es que el Positivismo entiende por experiencia exclusivamente la de los sentidos. Husserl le ha criticado con razón al Positivismo, que también los datos de la experiencia intelectiva son positivos, que él desconoce. También Croce ha criticado la lógica positivista de Stuart Mill, que quiere explicar la lógica por asociaciones y otros hechos puramente psicológicos, como "célebre por su inmerecida celebridad". Porque la lógica no se puede pensar sin los conceptos y juicios esencialmente superiores a los fenómenos psicológicos.*

Paradojalmente el Positivismo, que quiere atenerse exclusivamente a los datos de la experiencia, substituye la experiencia de la inteligencia con una falsa teoría de una experiencia sensitiva. Con lo cual, lejos de atenerse a los datos reales inmediatos de la experiencia, los de la inteligencia pretende explicarlos con los datos de la experiencia sensitiva y subsitituye los datos reales con una falsa teoría, que no es ningún dato positivo. Otro tanto es la crítica que se le debe hacer a Mill cuando substituye la realidad de la actividad lógica con una falsa teoría psicológica, puramente fenoménica.

Además de esta falsificación de los datos de la experiencia intelectiva, sustituida por una falsa teoría elaborada con datos sensitivos, la tesis positivista, como la de los empiristas —con la cual coincide substancialmente— es contradictoria: sostiene que sólo valen los datos positivos de la experiencia sensitiva con una afirmación que no se apoya en ningún dato positivo y que, por consiguiente, es arbitraria y contradictoria. Como el empirismo, el positivismo reduce el conocimiento humano a un conocimiento puramente sensitivo, que no es esencialmente superior al de los animales irracionales, y lo hace con una afirmación intelectiva irreductible a los datos sensitivos y, por eso según dijimos, contradictoria.

f. — El formalismo kantiano. *Kant ha intentado unir el conocimiento intelectivo con el sensitivo. La intención era correcta. Pero no ha logrado realizar esta conjunción conforme a la realidad y a las exigencias del conocimiento, por haber sustituido la objetividad trascendente del concepto por un formalismo a priori, destituido de contenido real y, en última instancia, por haber desconocido la* abstracción.

Kant parte del dato sensitivo, lo único no creado por la vida consciente humana. Estos datos: el color, el olor, etc. son dados en el conocimiento sensitivo, pero son recibidos y transformados por las formas a priori de la sensibilidad, que son el espacio y el tiempo. *Los datos extrínsecos —vg. el color— son informados*

por las formas de espacio y tiempo; y los datos internos —v.g. un dolor— sólo por la forma del tiempo. Los datos informados por espacio y tiempo constituyen los fenómenos. *El* fenómeno *es, pues, una síntesis* a priori *de formas de espacio y tiempo y del dato empírico.*

El espacio y el tiempo son formas a priori, es decir, aquello que desde la sensibilidad condiciona o constituye el fenómeno. El a priori *kantiano no es un conocimiento, sino algo que desde el sujeto condiciona y hace posible el mismo. No tiene contenido, sino que transforma los datos en fenómenos.*

Además tales formas de espacio y tiempo son de la sensibilidad y no de la inteligencia; porque el espacio y el tiempo son únicos, hay un solo espacio y un solo tiempo, no son conceptos universales que pueden aplicarse a diversos fenómenos, por eso no pertenecen a la inteligencia. Esta no está para conocer la "cosa en sí", la realidad trascendente, inasequible para la inteligencia. La función de la inteligencia es puramente trascendental o a priori, constructiva del objeto.

Con su unidad o "apercepción", la conciencia informa los fenómenos y los separa del sujeto, es decir, les confiere universalidad *y, con ella,* objetividad. *El objeto es, pues, para Kant un fenómeno al que la inteligencia trascendental no confiere contenido alguno, sino que de* doce modos o formas *lo transforma en* objeto o concepto. *El único contenido de este objeto es el fenómeno. En tal sentido Kant no supera el empirismo. Pero con la intervención de la inteligencia —que el empirismo desconoce— su sistema es un* conceptualismo, *que convierte al fenómeno en* objeto *por las doce formas o conceptos trascendentales a priori. Desde el sujeto puramente trascendental, sin añadir ningún contenido convierte a los fenómenos individuales en* universales y necesarios *y, por eso mismo los separa del sujeto como tal y los convierte en* objetos. *Este objeto pertenece a la inmanencia de la conciencia, no la trasciende, no alcanza la realidad en sí. En verdad la inteligencia en Kant no conoce, desempeña un papel puramente trascendental o a priori, que informa y transforma desde el sujeto el fenómeno en objeto, mediante la* universalidad, *que lo separa de la subjetividad y le confiere* objetividad. *La unidad de la conciencia, la "apercepción" de la inteligencia sólo posee validez como* forma *para informar los fenómenos y convertirlos en objetos. Pero la* "cosa en sí", *la auténtica realidad trascendente queda más allá del alcance de la inteligencia —agnosticismo—.*

Por eso, cuando esta unidad trascendental de la conciencia no se aplica a los fenómenos, es decir, cuando no es una síntesis a priori de formas y fenómenos carece de valor objetivo. Se trata entonces de formas puramente trascendentales vacías de contenido. Tales las formas de "mundo", "yo" y "Dios". Estos tres objetos de la metafísica carecen de fenómenos, son formas puras trascendentales y vacías, sin contenido, y por eso carecen de valor objetivo. Tales objetos de la metafísica son inasequibles por las formas de la inteligencia. Están más allá del alcance de tales formas, que sólo son aplicables a fenómenos y no a la realidad en sí. Por eso, sólo valen para las ciencias, que trata de los objetos fenoménicos.

De aquí que la Metafísica para Kant sea imposible: *la inteligencia sólo vale cuando la unidad de sus formas informa a los fenómenos y constituye la* síntesis a priori: *1) del contenido fenoménico y 2) de las formas. Sin el contenido fenoménico las formas de la inteligencia carecen de contenido y son vacías, son una* "ilusión trascendental", *sin alcanzar la verdadera realidad trascendente, que está más allá de su alcance* —agnosticismo—.

Kant se ha ocupado también de los juicios, que divide en 1) analíticos y sintéticos y *2)* a priori y a posteriori. *Los juicios analíticos son aquéllos cuyo predicado está contenido formalmente en el sujeto, v.g., "el todo es mayor que la parte". Estos juicios son tautológicos, pues el predicado dice lo mismo que el sujeto, no hacen conocer nada nuevo y, por eso, no sirven para constituir la ciencia, y son siempre a priori. Los* sintéticos *son aquellos juicios cuyo predicado no está contenido en el sujeto, nos hacen conocer algo nuevo.* A priori *es el juicio que vale universalmente, independientemente de la experiencia.* A posteriori *es aquel juicio que necesita de la experiencia para verificarse.*

Descartados los juicios analíticos como tautológicos, sólo quedan los sintéticos. Estos pueden ser a posteriori, *que nos hacen conocer algo nuevo por la experiencia, pero no sirven para la ciencia porque no son universales.*

Para constituir a ésta sólo valen los juicios sintéticos a priori, *porque nos hacen conocer algo nuevo* —sintéticos— *y de una manera universal y necesaria* —a priori—. *Entre estos juicios Kant coloca el de causalidad: el predicado no está contenido en el sujeto, y sin embargo es universal y necesario.*

Ahora bien, Kant comete un error al restringir los juicios analíticos a sólo aquellos cuyo predicado está contenido formalmente *en el sujeto; porque son también analíticos, los juicios en que el sujeto, sin contener formalmente el predicado,* lo exige esencialmente *sin necesidad de ninguna experiencia. Tal el juicio de causalidad: "todo lo que comienza a existir o existe contingentemente debe tener una causa", porque el hecho de comenzar a existir implica un tránsito de la nada al ser, y de la nada no puede proceder el ser y, consiguientemente, este tránsito exige otro ser que lo haga pasar de la nada al ser, y este otro ser que hará pasar de la nada al ser es precisamente lo que se llama causa. Luego en el sujeto del principio de causalidad hay una exigencia esencial del predicado, de la causa, con independencia de toda experiencia. Se trata pues de un juicio analítico. Los juicios analíticos, pues, no son solamente, como quiere Kant, aquellos en que el predicado está contenido formalmente en el sujeto, sino también aquellos en que el predicado está exigido esencialmente por el sujeto.*

Por eso, los juicios analíticos y los juicios a priori son idénticos. *Y los* sintéticos y a posteriori son idénticos. No hay juicios sintéticos a priori. *Tales juicios son una creación kantiana, por haber restringido arbitrariamente el ámbito de los juicios analíticos.*

g. — Crítica fundamental a Kant. *El error fundamental de Kant es el apriorismo trascendental, como bien lo ha demostrado y con vigor Max Scheler y también Husserl. Kant ha privado a la inteligencia de su* intencionalidad esen-

cial, *que incluye siempre en su acto un* ob-jectum *distinto del mismo. No hay acto intelectivo sin intencionalidad, sin un ser distinto del mismo acto de entender.*

Este ser u ob-jectum *distinto del acto de entender está dado en el acto mismo de entender: hay una* identidad intencional entre el objeto cognoscente y el objeto conocido, *pero implica una dualidad real. El ser trascendente distinto del sujeto está presente en el acto cognoscente, que posee una superexistencia* —como dice Maritain— *en que además de la existencia propia del sujeto hay en éste existencia para otro ser distinto del mismo, para un* ob-jectum *dado en la inmanencia del acto cognoscente, como trascendente a él. Esto es lo que Santo Tomás y Husserl llaman la intencionalidad del acto cognoscente, y que es esencial y evidentemente dado en todo acto de conocimiento, sobre todo intelectual.*

Kant ha mutilado esta intencionalidad, ha privado a la inteligencia del ser u objeto trascendente o distinto de su acto, que ella implica esencialmente en su inmanencia. Y ha sustituido el conocimiento intelectivo, tal como se da evidentemente en nuestra conciencia, con una creación a priori y arbitraria, de una trascendentalidad vacía de contenido objetivo, reducida a transformar el fenómeno en objeto, pero sin trascender a éste, y privada de su verdadero objeto o ser trascendente esencialmente distinto y superior al fenómeno. Por eso, dijimos antes, que Kant con su conceptualismo trascendental no supera realmente el empirismo: *el contenido del conocimiento intelectual es el* fenómeno.

Con la trascendentalidad, arbitrariamente creada, como señala Scheler, Kant, ha desvirtuado el acto intelectivo, esencialmente superior al sensitivo y lo ha reducido a un mero concepto o forma vacía, cuyo único contenido es el fenómeno. En tal sentido, al privar a la inteligencia de su intencionalidad objetiva trascendente, Kant, según dijimos, no supera el empirismo. Lo único que se conoce son los fenómenos.

En última instancia, el conceptualismo trascendental, *vacío de objetos reales de Kant, se reduce a un empirismo conceptualista y, por eso, es* agnóstico *y* antimetafísico.

Max Scheler señalará que otro tanto hace Kant en su moral, donde no supera el empirismo y reduce la ley moral a una actividad puramente trascendental, vacía de contenido superior a los sentimientos sensibles. Pero este tema es ajeno a nuestro trabajo. A él nos hemos referido en nuestro libro sobre Scheler.[1]

De aquí que Kant haya declarado inasequible el ser real trascendente y haya declarado imposible la metafísica. Todo el sistema kantiano, aparentemente sólido, se funda en los pies de barro de su trascendentalismo deformante de la verdadera naturaleza de la inteligencia.

Este grave error trascendentalista kantiano, que desnaturaliza el conocimiento, se basa, en última instancia, en no haber conocido la abstracción, desconoci-

---

1 Cfr. Octavio N. Derisi, *Max Scheler: la Etica Material de los Valores,* Crítica Filosófica, E.M.E.S.A., Madrid, 1979.

miento que ha conducido a numerosos filósofos al desconocimiento o deformación del conocimiento humano.

h. — E. Husserl. *Una sana reacción en favor de una verdadera concepción del conocimiento fue iniciada por* E. Husserl. *Ante todo adopta el método fenomenológico, que es el que han adoptado todos los grandes filósofos: "ir a las cosas mismas", observar qué nos dicen ellas, cómo se presentan y se de-velan a nuestro conocimiento. No se trata de elaborar teorías a priori, sino de describir el ser de las cosas, comenzando por observar el conocimiento mismo.*

Por de pronto distingue entre el conocimiento sensitivo y el intelectivo. Husserl afirma que ambos son intuitivos, por desconocer la abstracción.

F. Brentano, *antiguo fraile dominico, conserva de Santo Tomás la noción de* intencionalidad, *esencial de todo conocimiento. Husserl, discípulo de Brentano, hace de la* intencionalidad *la clave de bóveda de su sistema, la retiene y la analiza con meticulosidad.*

Contra la arbitraria trascendentalidad constructiva del objeto de Kant, Husserl observa con precisión que todo acto de conocimiento —el intelectivo principalmente— se presenta como un acto, en que el sujeto está frente al objeto; que tanto el sujeto como el objeto están dados en el acto intelectivo. En otros términos, el acto intelectivo es intencional: *es un sujeto que incluye en su acto una referencia esencial a un ser u objeto trascendente a él —un* ob-jectum, *algo puesto delante y distinto del sujeto—. En la unidad del acto cognoscente hay una dualidad de* noesis *y de* noema, *de un acto subjetivo que incluye una referencia esencial a un objeto, presente en él, pero distinto de él. No se puede dar un acto cognoscente puramente subjetivo; le es esencial la referencia intencional y de inclusión en un acto de un ser u objeto distinto de él.*

La riqueza del acto intelectivo —que según veremos en la Cuarta Parte, *le viene de su inmaterialidad— incluye una riqueza de existencia, en la cual existe el acto cognoscente y el acto conocido, identificados en un acto intencional, que abarca en su seno la dualidad real de sujeto y objeto. Esa es la realidad del acto de conocimiento, en cuya intencionalidad es alcanzado el ser u objeto trascendente al mismo acto.*

Basada en esta concepción fundamental Edith Stein —hoy beata—, discípula y archivista de Husserl, buscó en sus obras un contacto y encuentro con el realismo intelectualista de Santo Tomás.

Husserl debería haber llegado a un auténtico realismo en el plano de la inteligencia, como Santo Tomás. Pero un exceso de meticulosidad lo condujo a reducir la intencionalidad de sujeto y objeto dentro de la inmanencia, es decir, que el acto cognoscente implica un objeto distinto de él, pero sólo en cuanto dado en él, vale decir, la trascendencia del ser objetivo, distinto del sujeto, permanence en la inmanencia de la conciencia. Husserl no niega el auténtico ser y objeto trascendente, pero cree que en rigor para explicar la intencionalidad

del acto intelectivo, únicamente es necesario un objeto trascendente o distinto del acto del sujeto, pero sólo en cuanto dado en la inmanencia de la conciencia.

De aquí que el lenguaje de Husserl no se diferencia mucho de un realismo tomista, pero la auténtica trascendencia real del objeto, que está más allá del sujeto, está trunca en Husserl y reducida a una trascendencia inmanente. Es lo que Husserl llama con un término griego, la epojé, *la suspensión —no la negación— del ser real trascendente.*

Más adelante fue reduciendo aún más la trascendencia hasta reducirla a una pura realidad de sujeto-objeto; y con una supremacía del sujeto, que puede darse solo. En cambio, el objeto sólo puede ser en el sujeto. Lo cual implica una supremacía trascendental del sujeto.

De este modo Husserl se fue acercando —sin coincidir nunca con él— al trascendentalismo de Kant, contra el cual se había inicialmente erguido, reivindicando la intencionalidad con la dualidad de sujeto-objeto simultáneamente dados.

Husserl no llegó a la intencionalidad realista, porque no llegó a descubrir la abstracción. *Hizo de la sensación y de la intelección dos intuiciones relacionadas entre sí, pero sin que la inteligencia extraiga las ideas de la sensación por la abstracción. Al desconocer el origen sensible de las ideas, perdió el contacto con la auténtica realidad trascendente, que únicamente se da en la intuición sensitiva, según vimos antes.*

i. — *En la misma posición fenomenológica se ubica* M. Scheler *en el plano ético. Pero Scheler de hecho actúa como un realista; y su moral se aproxima a una moral agustiniana.*

La reserva que ofrece Scheler es su antiintelectualismo en la aprehensión de los valores trascendentes al sujeto. Estos son reales, pero directamente aprehendidos por los sentimientos espirituales, sobre todo por el amor.

Es verdad que los valores se establecen por relación con los apetitos espirituales, pero es la inteligencia quien los aprehende y es lo que no ha visto Scheler, pese a su magnífico y objetivo estudio de los valores.[2]

j. — *Con el mismo método fenomenológico* M. Heidegger *intenta organizar una metafísica sobre la pregunta tradicional sobre el* ser, *es decir, pretende elaborar una ontología.*

Pero entiende que se debe comenzar previamente con una Ontología Fundamental *sobre la existencia. Porque sólo el* Da-sein *puede preguntar sobre el ser; precisamente porque el ser sólo se de-vela en él. El* Da-sein *es el "Pastor", "la casa" del ser.*

---

2 Cfr. Octavio N. Derisi, *Max Scheler: la Etica Material de los Valores*, Crítica Filosófica, E.M.E.S.A., Madrid, 1979, p. 155 y ss. y especialmente p. 163 y ss.

En verdad sólo el hombre —el Da-sein, que dice Heidegger— es quien puede preguntar sobre el ser, porque el ser sólo se de-vela ante la inteligencia. Ahora bien, ¿qué es el Da-sein —Ontología Fundamental—?: es una pura existencia, un continuo salir de la nada al espacio y al futuro, que son como el horizonte del mismo Da-sein, no trascendentes o realmente distintos de él.

Por eso, la ex-sistencia o Da-sein —el hombre— es una espacialidad y temporalidad y, en definitiva, un salir de la nada y retornar a la nada: es "un ser para la muerte". [3]

Lo que interesa ahora en este trabajo es señalar el método fenomenológico e irracionalista de Heidegger, con el que intenta un contacto inmediato del Da-sein *--el ser aquí o, como dicen los últimos escritos, el aquí del ser— con el* Sein *sin intermedio de la inteligencia. En última instancia, se trata de un empirismo irracionalista. Por un camino, ajeno al de la inteligencia, no es posible el acceso al ser. Por eso, Heidegger, quien ha criticado a la Filosofía de Occidente desde Sócrates en adelante por haber sustituido el ser por las esencias —Edad Media— o por conceptos inmanentes —idealismo de la Edad Moderna—, paradojalmente sustituye el auténtico ser o acto con un puro* "aparecer" o "patencia" *dado en el Da-sein, como distinto de éste, pero sólo en cuanto dado en la inmanencia de éste. Además de un empirismo irracionalista, hay una trascendencia puramente inmanentista del ser.*

k. — *También* J. P. Sartre *adopta el método fenomenológico, aplicado a un empirismo materialista.*

El conocimiento intelectual espiritual está ausente enteramente en él. Unicamente es el ser material como puro aparecer. *Es el* ser en sí. *Un "ser cebado", que no sabe que es o tiene libertad, está ahí sin saber por qué y es absurdo. El* ser para sí *—el hombre— resulta por la mera destrucción de este ser o aparecer material. La conciencia resulta de la ruptura del ser material: una parte sobre la otra, que quiere coincidir con ella, pero no puede. Y si coincidiese con ella se reduciría al ser en sí y dejaría de ser conciencia.*

También la libertad resulta por la negación del ser que no es y que quiere ser, pero no llega nunca a ser; y si llegase a ser sería el ser en sí y dejaría de ser libertad.

Vale decir, que la conciencia y la libertad propias del ser para sí, el hombre, resulta por una inmaterialidad, no como superación de la materia —espiritualidad como en Santo Tomás— sino simplemente por negación o destrucción del mismo ser que es material y, en definitiva, puro aparecer. [4] *Se trata de un materialismo craso. El hombre es un ser que "no es lo que es" y "es lo que no es", en definitiva es nada. Y es nada porque "no hay Dios que lo piense".*

---

[3] Cfr. Octavio N. Derisi, *El último Heidegger*, segunda edición, Eudeba, Buenos Aires, 1968; y *Santo Tomás y la Filosofía Actual*, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1975, Cap. XXVI, p. 297 y ss y *Tratado de Existencialismo y Tomismo*, Estrecé, Buenos Aires, 1956, Cap. II, p. 33 y ss.

[4] Cfr. Octavio N. Derisi, *Santo Tomás y la Filosofía Actual*, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1975, Cap. XXVIII, p. 337 y ss.

Se trata de un materialismo *unido a un* ateísmo. *Tal el sistema de Sartre. Dios, según él, es imposible porque sería el* ser en sí y a la vez ser para sí. *Sartre confunde groseramente el Ser en sí puro de Dios, enteramente inmaterial y sin potencia o limitación alguna, con el ser en sí material.*

Pero Sartre va más allá: aunque hubiera Dios, afirma, habría que prescindir de El, porque el hombre es pura libertad, pura nada que quiere ser y siempre fracasa; y si se supone la existencia de Dios, no cabría esta pura libertad.

En lo cual hay dos graves errores: 1) el hombre no es pura libertad, es un ser que tiene una voluntad libre; 2) la existencia de Dios, lejos de oponerse a este ser libre, lo constituye y sostiene.[5]

No vamos a continuar con el sistema de Sartre tan absurdo y burdo; de él nos hemos ocupado ampliamente en otros trabajos.[6]

Lo que nos interesa aquí es señalar que Sartre desconoce el conocimiento auténticamente sensitivo y enteramente el intelectivo: un materialista total y fenomenista, donde no cabe inmaterialidad o superioridad alguna sobre la materia y, por consiguiente, tampoco conocimiento alguno, ya que la dualidad de sujeto-objeto, constitutiva del conocimiento, supone una superioridad sobre la materia (Cfr. Cuarta Parte).

---

5 Cfr. Octavio N. Derisi, *Santo Tomás y la Filosofía Actual*, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1975, Cap. XXVIII, y *Tratado de Existencialismo y Tomismo*, Emecé, Buenos Aires, 1965, Cap. III, p. 57 y ss.

6 Cfr. Octavio N. Derisi, *Tratado de Teología Natural*, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1989.

III

LA ABSTRACCION

1. De los datos sensitivos al conocimiento intelectivo

Todo el problema del conocimiento se reduce, según ya advertimos antes, a cómo se une el conocimiento sensitivo con el intelectivo, indispensables ambos para una verdadera aprehensión de la realidad.

Porque sin conocimiento sensitivo no hay aprehensión inmediata o intuitiva de la realidad trascendente. Y sin conocimiento intelectivo no se llega a la aprehensión del ser trascendente formalmente tal.

Hemos visto en la Segunda Parte de este trabajo los errores sobre el conocimiento humano, cómo provienen principalmente de atenerse ya sólo al conocimiento espiritual de la inteligencia con prescindencia o desmedro del conocimiento sensitivo —racionalismo en sus diversas formas—; *o de atenerse al solo conocimiento sensitivo con desmedro o negación del conocimiento intelectivo, como esencialmente superior al de los sentidos* —empirismo en sus diversas formas, positivismo y neoempirismo lógico matemático.

El intento de unir ambos conocimientos por Kant fracasó por reducir la actividad intelectiva a un formalismo vacío de ser objetivo. La fenomenología de Husserl fue la que más se aproximó a la verdadera solución, pero no llegó a ella por desconocer la abstracción *y haber querido unir los conocimientos sensitivo e intelectivo como intuitivos.*

En todos estos sistemas, de extremo espiritualismo o de extremo empirismo con el formalismo kantiano y la fenomenología de Husserl, lo que falta y los ha llevado a no aprehender la verdadera realidad del conocimiento es haber desconocido la abstracción.

Porque la verdadera solución del problema consiste en unir la intuición sensitiva, la aprehensión inmediata de la realidad trascendente con la de-velación del ser trascendente formalmente tal por el concepto.

Y esta vinculación de los dos conocimientos que conducen a la aprehensión auténtica del ser trascendente por el concepto intelectivo desde los datos de la intuición sensitiva, únicamente puede lograrse por la abstracción *de la inteligencia del ser trascendente dado en los datos sensitivos, pero oculto en ellos por la*

materia. Mediante la abstracción que toma el ser formalmente tal del dato sensitivo, sin la materia individual que lo oculta, la inteligencia llega a la develación y aprehensión inmediata del ser trascendente, bien que sin las notas individuantes, con las cuales se unirá luego mediante el juicio.

2. El conocimiento intelectivo supone y se apoya en el conocimiento sensitivo

La inteligencia humana no posee ideas innatas. Como dice Aristóteles y repite Santo Tomás, la inteligencia es "tanquam tabula rasa, in qua nihil scriptum est", *"es como una tabla rasa en la cual no hay nada escrito".*

El origen de las ideas surge desde el conocimiento sensitivo "nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu", "nada hay en el entendimiento que no haya pasado primero por los sentidos" (Aristóteles y Santo Tomás).

Esto no quiere decir, como interpreta el empirismo de Locke, que el entendimiento no haga más que reproducir los datos de los sentidos, agruparlos, separarlos o combinarlos entre sí pero sin superarlos.

Este principio de Aristóteles, repetido por Santo Tomás, quiere decir que el entendimiento humano no tiene ideas innatas o infusas por Dios o contempladas en una preexistencia, como quiere Platón, sino que las adquiere mediante los datos de la intuición sensitiva, de donde las extrae, pero como objeto formal propio *y con las cuales aprehende formalmente el* ser trascendente, *esencialmente superior e irreductible al objeto de los sentidos, en los cuales el ser está dado, pero sin ser aprehendido formalmente tal, oculto por la materia.*

Henos ya frente al problema de cómo la inteligencia toma su objeto formal, el ser inmaterial o espiritualizado, de los datos sensitivos que son materiales: cómo pasa del dato sensitivo material al concepto espiritual, en el cual se aprehende formalmente el ser u objeto trascendente desde las notas esenciales del ser, la "quiddítas rei materialis", "la esencia o notas esenciales del ser material".

3. Doble causa instrumental

El instrumento es una causa subordinada a la causa eficiente principal, que actúa bajo el influjo de ésta. El instrumento coadyuva con la causa principal de dos maneras: 1) ya modificando la materia sobre la cual actúa la causa principal. Así un cuchillo o un tenedor ayuda a la causa principal a cortar o a pinchar, el instrumento encauza la acción de la causa principal –la fuerza de la mano en este caso– a un determinado modo de obrar. 2) En segundo lugar el instrumento puede actuar modificando directamente la acción de la causa principal. Así en el cine la película modifica directamente la luz, que es la causa principal, la cual al pasar a través de ella, toma sus imágenes, sin modificarlas, y las hace luminosas y visibles de oscuras que eran.

4. La elaboración de la "species impressa" o imagen espiritual del objeto sensitivo

Este segundo tipo de instrumento es el que ejerce la imagen sensitiva de la imaginación —*el "phantasma"— sobre el entendimiento agente o activo. Este no es un entendimiento para entender, sino para iluminar espiritualmente el objeto de la imagen sensitiva, sin modificarlo, para que pueda ella actuar sobre la inteligencia espiritual, que es la que entiende.*

El entendimiento agente, dice Aristóteles, es como una "luz" que despoja a la imagen sensitiva de la materia, que oculta en su potencia el ser, y lo hace espiritual e inteligible en acto, al prescindir de la materia. El objeto inicial de la intuición sensitiva, reproducido por la imaginación, pasa a existir en el acto espiritual del entendimiento agente, sin perder ni modificar sus notas objetivas, llega a existir espiritualmente, despojado de sus notas materiales individuantes, que impiden su inteligibilidad en acto. Este objeto, ya existente en acto espiritual, inteligible en acto, al estar despojado de la materia es la species impressa, *es decir, el objeto espiritualizado o iluminado por un acto espiritual del entendimiento agente, y capaz ya de determinar al entendimiento para que lo aprehenda y con él entienda.*

El entendimiento agente ejerce una actividad a priori, *pero no en el sentido kantiano, que transforma el fenómeno en objeto, sino que simplemente ilumina o hace inteligible en acto el objeto de la imagen sensitiva —sin modificarlo en nada— que era inteligible sólo en la obscuridad de la potencia, por la materia que impedía su acto o inteligibilidad. El* a priori *de la actividad del entendimiento activo confiere transparencia o acto inteligible al objeto material de los sentidos, al darle existencia espiritual. El entendimiento agente, pues, no modifica para nada el objeto, simplemente lo hace existir en un acto espiritual, que pone en acto su inteligibilidad, que estaba obscurecida en la potencia por la materia de la imagen sensitiva. El ejemplo del cine viene al caso: la figura oscura de la película no es cambiada por la luz, sino simplemente iluminada, colocada en acto visible. Es lo que en el plano espiritual realiza precisamente el entendimiento agente o función espiritualizadora de la imagen sensitiva, que traslada el objeto de la imagen, sin modificarlo en sí mismo, a un acto espiritual en que logra objetividad en acto y puede así determinar a la inteligencia espiritual para conocer.*

Como la materia sellada por la cantidad es el principio de individuación, al perder su materialidad, sin perder sus notas esenciales, el objeto, en la imagen espiritual o species impressa, *resulta el mismo, pero abstracto, no individual.*

Por eso, la inteligencia humana no posee intuición del objeto concreto, al que aprehende inmediatamente de un modo abstracto —en su esencia, sin las notas individuantes—. Maritain afirma que se puede llamar a esta aprehensión una "intuición abstractiva", *un conocimiento inmediato del objeto sin sus notas concretas individuales.*

La species impressa *o determinación objetiva espiritual no es un medio* en el cual –in quo– *se entiende, sino sólo un medio* por el cual –medium quo– *el entendimiento llega a aprehender el objeto, llega a entender.*[1]

Toda la actividad del entendimiento agente para realizar la species impressa *y esta misma son inconscientes, llegamos a conocerlas como exigencias necesarias para explicar cómo el objeto material de la fantasía se espiritualiza y se hace inteligible en acto y capaz, por eso mismo, de determinar al entendimiento espiritual y hacerlo capaz de aprehender el objeto trascendente.*

5. De la species impressa a la expressa o concepto

Inteligible en acto en la imagen espiritual o species impressa *del entendimiento agente, el objeto es capaz de determinar al entendimiento pasivo, a la inteligencia, de modo que, fecundada espiritualmente por él, ella es capaz de dar a luz el concepto,* lo concebido, *y aprehender* en él –medium in quo– *el objeto trascendente, que ha podido llegar a él, gracias a su espiritualización y puesta en acto realizados por el entendimiento agente en la* species impressa. *De este modo las notas esenciales del objeto han llegado a determinar a la inteligencia.*

La species impressa *no conoce, es el medio indispensable para que la inteligencia pueda aprehender su objeto, el ser trascendente, es decir, pueda entender, es un medio mediante el cual (quo) la inteligencia llega a entender.*

El entendimiento activo sólo hace existir en un acto espiritual el objeto trascendente, desde la imagen sensitiva, y con él determina –por eso es species impressa– *y fecunda objetivamente al entendimiento para que entienda.*

Ya determinado por el objeto trascendente espiritualizado, en acto espiritual de la species impressa, *el entendimiento produce la* species expressa o el concepto –*concebido por el acto de entendimiento, fecundado por la* species impressa *o imagen espiritual del objeto*– en el cual –in quo– *aprehende y conoce el objeto real trascendente. Porque el concepto es un acto subjetivo y objetivo a la vez. Es el acto del entendimiento,* en el cual existe el objeto tomado de la imagen sensitiva, *pero espiritualizado, hecho inteligible en acto.*

---

[1] Los averroístas han interpretado que el entendimiento agente de Aristóteles es único y común para todos los hombres. Desde fuera de la inteligencia individual, la ilumina con su objeto, pero él no pertenece al hombre, está por encima de él. Esta interpretación no se ajusta a la verdadera naturaleza del conocimiento humano. Este debe tener en sí mismo todo lo necesario para entender. No es posible que la inteligencia humana llegue a entender con un entendimiento ajeno que está fuera de ella. Toda esta interpretación es enteramente arbitraria y como tal inadmisible. De aquí que la explicación de Santo Tomás que hemos dado en este trabajo, es la única que se ajusta a la verdad y a sus exigencias, sea cual haya sido realmente el pensamiento de Aristóteles. En todo caso la interpretación de Santo Tomás además de ser la única coherente y ajustada a la realidad del conocimiento, se ajusta al texto de Aristóteles. Rolfest, uno de los mejores intérpretes de Aristóteles, sostiene que la interpretación tomista expresa el verdadero pensamiento de Aristóteles. En todo caso es la única admisible para explicar adecuadamente el acceso del entendimiento al objeto intuitivamente dado en los sentidos.

Por eso en el concepto hay que distinguir claramente dos aspectos, el subjetivo: *un acto espiritual del entendimiento, y otro* objetivo: *es el objeto presente en él y en el cual* –in quo– *la inteligencia aprehende o alcanza el objeto real trascendente. La riqueza espiritual del acto de entender, como ya lo hemos advertido antes, contiene existencia para el propio acto subjetivo de entender y para conferirla al objeto presente en él por la* species impressa. *Es lo que llama Maritain la* "superexistencia" *o riqueza de existencia del acto de entender, que posee existencia para su propio acto subjetivo y existencia para dar cabida en él a otro ser distinto de él, que es el ob-jectum.*

Volvemos al tema de la intencionalidad, esencial al acto del conocimiento, especialmente intelectivo, como lo han subrayado Santo Tomás y Husserl. En el mismo acto de entender –fecundado objetivamente por la imagen espiritual, la species impressa *del objeto– están intencionalmente identificados sujeto y objeto, pero como realmente distintos.*

El concepto o species expressa *es, por eso, un medio consciente,* en el cual –in quo– *está presente, como distinto del acto inteligente, el objeto real trascendente. No se trata de una identidad real de sujeto y objeto, sino de una dualidad real dada en el seno del mismo acto consciente de entender. Esto es precisamente* la intencionalidad, *constitutiva y esencial del acto de entender y donde sujeto y objeto, realmente distintos, están presentes en el mismo y único acto de entender.* "Intelligens in actu es intellectum in actu", *"el entendimiento en acto es lo entendido en acto", dice Santo Tomás refiriéndose a la identidad intencional, que cubre una dualidad real de sujeto y objeto en la unidad del acto cognoscente.*

6. El Intelectualismo Realista

El concepto aprehende inmediatamente el ser u objeto trascendente. Lo entendido –el objeto– es lo primero que capta el concepto. Sólo por reflexión capta el concepto subjetivo o acto de entender. Lo primero que se conoce es el objeto entendido, y luego, volviendo sobre el acto, se aprehende el sujeto inteligente.

Esta aprehensión inmediata del objeto o del ser trascendente es una verdad evidente por sí misma. No se puede separar el sujeto del objeto. El conocimiento, sobre todo el intelectivo, es una realidad intencional esencialmente tal.

Plantear el problema del conocimiento del siguiente modo: cómo sé que a mi entendimiento responde un objeto, es deformar el conocimiento, porque no hay acto de entender sin la presencia en él del objeto. Este planteo llamado del "puente" entre sujeto y objeto, falsea la realidad del concepto en el planteo mismo del problema: separa el sujeto del objeto identificados intencionalmente en el acto de entender.

Por eso, el Intelectualismo Realista *es una verdad evidente por sí misma. Pero se puede demostrar indirectamente. Directamente no se puede demostrar,*

porque sólo la inteligencia sería capaz de hacerlo, y habría que suponer ya que la inteligencia es capaz de conocer la verdad.

Pero el valor de la inteligencia para conocer la verdad no necesita demostración. Porque cualquier intento para demostrar que la inteligencia carece de valor para conocer la verdad o ser trascendente, o que pone en duda tal valor, no se puede formular siquiera sin el valor objetivo de la inteligencia. Porque si la inteligencia es capaz de probar que ella es incapaz de conocer la verdad, de aprehender el ser trascendente o dudar del mismo, tal negación o duda no tiene valor si la inteligencia no es capaz de conocer la verdad. Por eso, negar o poner en duda el valor de la inteligencia es contradictorio.

Pero además, si no se puede demostrar, no es necesario demostrarlo; porque según lo dicho antes, se puede mostrar el valor de la inteligencia para aprehender el ser trascendente, por un análisis del concepto, que en la intencionalidad de su acto incluye el sujeto con el objeto trascendente.

7. El juicio

El concepto aprehende el ser o realidad trascendente, pero no afirma ni niega nada de él. Por eso, es indispensable para apreherder el ser o verdad trascendente, pero no basta. Así, si digo "hombre", "animal", "mesa", son conceptos objetivos; pero con ellos solos no conocemos la realidad. Es menester devolverlos e integrarlos con ésta mediante el juicio. V.g. *"Juan es hombre" o "el hombre es un animal racional".*

El juicio es la operación central del conocimiento humano porque en él el sujeto llega a ver la conformidad de la realidad con el concepto. En verdad, todo juicio explícita o implícitamente incluye el sujeto: vg. "yo aprehendo que el hombre es un animal racional". El concepto del predicado es reintegrado al sujeto en la contemplación de la inteligencia o del sujeto. Y en esto consiste precisamente la aprehensión de la verdad: ver la identidad del concepto del predicado con la realidad del sujeto.

El hombre no posee intuición intelectual, no capta con sólo la inteligencia conceptual la realidad, precisamente porque no es un espíritu puro. Es un animal racional, compuesto substancial de alma y cuerpo. El alma es una substancia espiritual incompleta, que necesita del cuerpo para captar intuitivamente con los sentidos la realidad trascendente material inmediata. Pero los sentidos intuyen el ser trascendente material, sin develarlo formalmente como ser, *según dijimos ya antes. A través de* la abstracción *la inteligencia aprehende con el concepto el* ser trascendente, pero despojado de sus notas individuantes.

El juicio suple la intuición intelectual, la aprehensión directa del ser real, propia de las substancias completas espirituales o puros espíritus —los ángeles—. El juicio vuelve a unir el ser trascendente del predicado o del concepto con la realidad concreta, de donde fue abstraído. En ese acto es cuando el hombre

propia y estrictamente conoce, aprehende la identidad del concepto objetivo con el ser real existente.

En el juicio se une el carácter intuitivo de los sentidos con el ser del concepto abstracto, formalmente aprehendido por él, pero sin las notas individuales: una intuición compuesta que suple la intuición simple de los puros espíritus.

En esta contemplación de la identidad del ser del concepto con la realidad concreta, el sujeto cognoscente tiene conciencia de sí y de esta aprehensión de la realidad. Por ejemplo: "Veo o comprendo que Juan es hombre". Es decir que en el juicio no sólo se aprehende la identidad del concepto con la realidad en que consiste la verdad, sino que el sujeto toma conciencia de esta verdad.

Por eso, los primeros son juicios de existencia, vg.: "Juan es hombre", "esto es una mesa". La inteligencia ve la identidad del contenido conceptual –predicado– con la realidad concreta; y eso es precisamente la aprehensión de la verdad, la posesión intelectual de la realidad trascendente en la mente. La conjunción de la sensación con el concepto en el juicio hace posible esta aprehensión de la realidad trascendente concreta en que consiste la verdad.

Luego la inteligencia, con la ayuda de la experiencia y del raciocinio, va extendiendo sus conocimientos, descubre las notas esenciales –vg.: "Los ángulos de un triángulo valen dos rectos"–. Y más tarde, mediante el principio analítico de causalidad llega a conocer las realidades estrictamente espirituales, como la esencia de la propia inteligencia, de la libertad y del alma espiritual, y logra alcanzar el conocimiento del mismo Ser en sí y necesario de Dios, *como Causa primera de todo ser contingente y finito. En todos estos pasos la inteligencia siempre avanza sobre la aprehensión del ser trascendente.*

En el fundamento de todos estos conocimientos, están los juicios iniciales de existencia de la realidad material. Porque el objeto formal de la inteligencia –lo que "per se primo attingit intellectus"– *es la* "quidditas rei materialis", *"la esencia de las cosas materiales" (Santo Tomás): el concepto de las esencias materiales, que a su vez no pueden aprehenderse sin el* acto de ser, *ya que no son sino modos o capacidades de ser. El* ser es un trascendental, *sin cuya presencia no tiene sentido ni la esencia ni el acto de entender.*

Todo otro ulterior conocimiento, aun el de los objetos espirituales, tiene su fundamento en estos primeros conceptos y juicios de los entes materiales. De aquí que la realidad espiritual se llegue a conocer por la abstracción de las notas materiales.

8. La inteligencia y el ser trascendente

Lo importante es subrayar que desde aprehensión del ser trascendente por el concepto objetivo, a través de la intuición sensitiva, que se pone en contacto directo, sin intermediarios, con el ser real, la inteligencia está siempre en pose-

sión del objeto real trascendente inicialmente existente y más tarde con las esencias, que no existen, pero son capaces de existir.

Gracias a esta unión de sensación intuitiva y concepto intelectual, mediante la abstracción, en el juicio la inteligencia aprehende conscientemente la realidad y se posesiona de la verdad. Insertada en el ser trascendente desde el comienzo de sus primeros conceptos, todos los ulteriores pasos de la inteligencia, rectamente deducidos, dados en la evidencia sobre él, tanto en su ampliación como en su profundidad, van avanzando sobre él en su conquista.

Sin la posesión del ser trascendente la inteligencia no puede actuar con su actividad esencialmente intencional. Comienza con los conceptos unívocos del ser predicamental —sustancia, cualidad, cantidad, relación, hábito, ubicación, situación, tiempo, acción y pasión— luego asciende, mediante conceptos análogos, al ser trascendental con sus propiedades identificadas con él, que en el estado puro se identifican con el Ser imparticipado, con el Ser de Dios.

Aun en la penumbra de los conceptos análogos, la inteligencia no se desprende del ser trascendente; y aunque al Ser en sí lo alcance con los conceptos inicialmente tomados de la realidad material, con conceptos imperfectos en cuanto al modo de expresarlo, lo aprehende sin deformarlo en su auténtica realidad trascendente. La imperfección no afecta a la realidad aprehendida del objeto, sino sólo al modo imperfecto *de aprehenderlo.*

Todo el recorrido de la inteligencia en las ciencias, sobre todo en la Filosofía y máxime en la Metafísica, es conquista sucesiva del ser, un enriquecimiento incesante con la posesión progresiva del ser, en su esencia y acto de ser, hasta llegar al Acto puro del Ser de Dios.

De aquí que, como en hermosa y precisa frase se expresa Santo Tomás: "Intellectus quodammodo fit omnia", "el entendimiento de alguna manera se hace intencionalmente todas las cosas". Por la identidad intencional con el objeto, la inteligencia se posesiona y enriquece con el ser trascendente de todas las cosas: se identifica intencionalmente con todo ser. Nada hay, pues, que no caiga bajo el dominio de la inteligencia, desde que ella es capaz de aprehender el ser en cuanto ser, que abarca toda la realidad creada e increada.

Lo cual no quiere decir que la inteligencia conozca perfectamente todas las cosas y menos desde un principio que no haya cosas que se ocultan a su mirada. Precisamente porque su objeto formal propio, lo que "per se primo attingit", *"lo que primeramente alcanza", es la* "quidditas rei materialis", "la quididad o esencia de las cosas materiales", *a medida que se aleja y eleva sobre tal objeto formal —sin dejar de estar siempre en posesión del ser trascendente— su conocimiento es más imperfecto, en cuanto al* modo de aprehender *—no en cuanto a su aprehensión misma— su objeto.*

La inteligencia aprehende el ser en todo su ámbito, aunque de un modo imperfecto en cuanto al modo de aprehenderlo en los niveles que superan los

seres imperfectos finitos o predicamentales, es decir, cuando alcanza los objetos trascendentales: ser, verdad, bondad, unidad *y* belleza, *que en sí no encierran imperfección y se identifican y, en suprema instancia, son el Ser en sí infinito y omniperfecto de Dios, y sólo son aprehensibles con conceptos análogos.*

Además, como la inteligencia, en posesión del ser, avanza por la experiencia y el raciocinio para formular nuevos juicios y conocer con ellos nuevos objetos o nuevas facetas de los mismos, la conquista y posesión del ser trascendente, ya en el plano científico, ya en el plano filosófico, es inagotable.

La inteligencia es capaz de conocer todas las cosas de una manera comprehensiva o en general, pero no cada cosa en particular. Por eso su labor de conocimiento del ser trascendente es inagotable.

9. El Intelectualismo Realista de Santo Tomás

Este Intelectualismo se ubica entre dos extremos falsos: el Ituicionismo *y el* Agnosticismo.

Se trata de un Intelectualismo que se posesiona del ser trascendente en todos sus niveles, pero no de una manera intuitiva —propia de Dios y de los puros espíritus— sino abstractiva. Mediante la unión de la intuición sensitiva y el concepto objetivo, logrado por abstracción de los datos de aquella intuición, en el juicio aprehende el ser o realidad trascendente, no intuitivamente sino "dividendo et componendo", por abstracción y composición de los conceptos "predicados" con el sujeto.

Pero esta aprehensión abstractiva de la realidad está lejos de ser un agnosticismo. Se trata de una aprehensión o posesión inmediata del ser real trascendente, logrado por la colaboración de la sensación y del entendimiento —propia del hombre, compuesto substancial de cuerpo y alma— en el juicio, a través de la abstracción de los conceptos.

Sin llegar a la intuición, el juicio la suple imperfectamente, logra la aprehensión inmediata del ser trascendente de la manera explicada, a través de la abstracción de los datos de la intuición sensitiva devueltos a ésta. Ni Intuicionismo ni Agnosticismo, sino Realismo Intelectualista *o* Intelectualismo Realista moderado.

IV

AL CONOCIMIENTO POR LA INMATERIALIDAD

1. El conocimiento, constituido por la inmaterialidad

Tanto el conocimiento como la cognoscibilidad objetiva están jerárquicamente organizados, según el grado de su inmaterialidad. A mayor inmaterialidad o superación de la materia o, en otros términos, a más acto sobre la potencia, más perfecto es el conocimiento y más perfecta la cognoscibilidad del objeto.

Ya dijimos más arriba cómo el conocimiento no es una mezcla de sujeto y objeto, ni substancial ni accidental, sino una aprehensión inmaterial del objeto, una aprehensión de algo distinto del acto cognoscente —de un ob-jectum— *pero dado en el seno de este conocimiento como realmente distinto de él.*

2. El conocimiento sensitivo

El primer grado del conocimiento es el sensitivo: hay una aprehensión inmediata *del ser objetivo, presente en el acto tal cual es él, pero sin re-velación del ser objetivo* formalmente tal. *Por el grado mínimo de inmaterialidad —la forma o acto esencial que emerge sobre la potencia de la materia— hay aprehensión del objeto.*

Pero la presencia de la materia en el órgano sensitivo impide la inmaterialidad perfecta o espiritualidad y, por eso, el sentido no llega a aprehender el ser formalmente tal *—que es inmaterial, no asible por órganos materiales—; y, por eso mismo, tampoco se aprehenden expresamente el sujeto y el objeto: se trata de la aprehensión de una dualidad* "exercita", *una dualidad no captada formalmente como tal —o* "expresa"— *de un sujeto frente al objeto, una dualidad no consciente o formalmente aprehendida.*

En definitiva, el conocimiento de los sentidos se constituye por la inmarialidad, *pero no total o perfecta* —espiritualidad— *y, por eso mismo, no aprehende formal o expresamente el ser, el sujeto y el* objeto, *sino de una manera velada.*

3. El conocimiento intelectivo

Cuando el conocimiento se desprende totalmente de la materia, es decir, cuando es perfecta o totalmente inmaterial o espiritual, *en la inteligencia, ésta aprehende el ser* formalmente tal, *que no es material y por eso inasible por los sentidos. Y al aprehender el ser formalmente tal capta expresamente el* ser del objeto y el ser del sujeto, *la dualidad intencional del sujeto cognoscente y del objeto conocido formalmente tal, del objeto, como realmente distinto del sujeto, en el seno del único acto cognoscente.*

La superación de la imperfección de la potencia de la materia enriquece el ser o acto de existir del sujeto, donde hay cabida para la existencia del objeto como distinto de él, es decir, una dualidad real en una unidad intencional del acto cognoscente.

4. La cognoscibilidad del objeto, constituida también por la inmaterialidad

a) Cognoscibilidad de la forma o acto esencial unido a la materia

La materia prima, la pura potencia, dice Santo Tomás, repitiendo literalmente a Aristóteles "no es ni algo o esencia, ni cualidad, ni cantidad, ni algo que determina al ser", es enteramente indeterminada, una pura capacidad de recibir una determinación por el acto esencial de las formas. En cambio, la forma substancial es el acto *que determina a la potencia de la materia y la constituye en tal o cual género o especie.*

De allí que la forma es en sí misma inmaterial, aunque material en cuanto depende de la materia. *Y, por eso, la forma es cognoscible. Pero su cognoscibilidad está obscurecida por la materia: es como un cristal sumergido en el barro. Los sentidos la aprehenden, pero mezclada con la materia. Por eso, como forma inmaterial es aprehensible por los sentidos, pero sólo imperfectamente, a causa de la materia que la sumerge en la potencia y la obscurece en su cognoscibilidad.*

b) Cognoscibilidad en acto de la forma espiritual

En cambio, cuando la forma está en acto, *despojada de la materia que la obscurece en su cognoscibilidad,* es cognoscible en acto, *aprehensible en sí misma, también en acto. Cuando el entendimiento activo abstrae la forma de los datos sensitivos de la fantasía, dejando de lado sus notas materiales, según vimos, la hace inteligible en acto, aprehensible formalmente como tal, como ser en acto* —species impressa— *por la inteligencia, que, fecundada por ella ya inteligible en acto, aprehende el ser trascendente como tal en el acto mismo de entender* —species expressa, medium in quo—.

Por eso, el acto de la inteligencia es un conocimiento enteramente inmaterial *o espiritual, aprehende formalmente el ser inmaterial, logrado por la abstracción del entendimiento agente, que despoja de la materia a la imagen sensitiva de la fantasía, para hacer inteligible en acto su objeto.*

Por eso también, por ser espiritual, la inteligencia está en acto de entender y en esto de ser entendida, es sujeto y objeto a la vez del conocimiento: posee conciencia de sí. *Sólo el ser inteligente o cognoscente espiritual es capaz de conocerse a sí mismo, de tener conocimiento o conciencia de sí. Unicamente el hombre* es y sabe que es. *Ningún ser material, hasta el animal inclusive, sabe que es.*

Si en el mundo no existiese el ser espiritual que es el hombre por su alma, las cosas serían pero no sabrían que son, serían como si no existiesen. Sólo Dios las conocería. Esa es la grandeza del hombre por su espíritu. Con razón dice Pascal en sus famosos Pensamientos: *"Qué miserable es el hombre, pero el hombre sabe que es miserable, sabe que* es, *y esa es su grandeza".*

c) El grado supremo del conocimiento y de la cognoscibilidad

Con la inmaterialidad perfecta, la inteligencia de-vela y se posesiona del ser inmaterial o del ser desmaterializado por la abstracción desde los datos materiales de los sentidos, que así es cognoscible en acto.

Con la aprehensión del ser trascendente, que abarca toda la realidad, desde la materia hasta Dios, la inteligencia es capaz de posesionarse de todo el ser, es decir, de identificarse intencionalmente con todas las cosas, como dijimos ya antes: "Intellectus quodammodo fit omnia", "el entendimiento en cierta manera se hace e identifica intencionalmente con todas las cosas" *(Santo Tomás), es decir, que el entendimiento es capaz de posesionarse intencionalmente de todas las cosas, dentro de su acto, como objeto distinto de él.*

5. El grado supremo del conocimiento, por la ausencia de toda potencia, es decir, de la materia y de la esencia distinta del acto de ser.

En el conocimiento espiritual finito, como es el del hombre y el de toda creatura espiritual –los ángeles– y en la cognoscibilidad finita de las cosas hay todavía una doble limitación, precisamente por la limitación del acto de ser o existencia por la potencia de la esencia. *Todo ser participado o creado –aun los ángeles– está esencialmente compuesto de esencia y acto de ser o existir. Esta composición de esencia y de acto de ser del ente participado constituye precisamente su participabilidad o esencia de creatura.*[1]

Por esta composición, el entendimiento humano no está en acto de entender, tiene que pasar de la potencia al acto para entender. En otros términos, puede llegar a elaborar el acto de entender, pero no es el acto de entender. Porque si el entendimiento estuviese identificado con su acto de entender, con la intelección, como todo acto implica el acto de ser –que es el acto de todos los actos: "actus omnium actuum", *como afirma Santo Tomás, sin ser no hay acto alguno–, estaría identificado con el acto de ser y sería Dios.*

---

[1] Cfr. Octavio N. Derisi, *Estudios de Metafísica y Gnoseología*, I. – *Metafísica*, cap. IV, *La participación del ser*, pág. 35 y ss., especialmente, págs. 38-39, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1985.

La segunda limitación proveniente de la misma composición de esencia y acto de ser o existencia es que el acto de entender es finito y, como tal, no se puede identificar realmente con el objeto conocido, sino identificarse sólo intencionalmente: "intellectus in actu est intellectum in actu", *como dice Santo Tomás,* "el acto de entender es la cosa entendida", *pero* sólo intencionalmente: *el acto inteligente se identifica con el objeto entendido, pero como* ob-jectum, *como algo distinto de él; el objeto está en el seno del acto de la inteligencia, existe con la existencia de éste, pero* como realmente distinto de él.

Por la misma composición de esencia y acto de ser, esencial del ser participado, también la cognoscibilidad del objeto no está en acto, debe pasar de la potencia al acto por la acción del entendimiento.

Y tampoco la cognoscibilidad de las cosas se identifica realmente entre sí ni con el entendimiento finito que las aprehende.

Pero cuando el ser no sólo es espiritual o despojado de toda potencia material, sino de toda potencia, a saber, no sólo es inmaterial o espiritual, sino exento también de la potencia de la esencia, cuando su esencia está identificada con el Acto de Ser, es decir, que sólo es el Acto puro de Ser, el acto puro de Dios:

a) En este Acto Puro de Ser, el Acto de Entender está en acto de Ser entendido, es el Acto puro de Entender, sin límites, es el Acto infinito de Entender todo Ser o Verdad.

b) Y en este Acto Puro de Dios, el Acto puro de Entender, es también el Acto puro de Ser, es el Acto puro de la Cognoscibilidad o Verdad en sí e infinito. Por eso es la Verdad o Ser infinito entendido en Acto.

c) Y entonces en el Acto Puro de Dios el Acto Puro infinito de Entender implica y está identificado con el Acto Puro de Ser o Verdad o Cognoscibilidad infinita en Acto.

d) Por eso, el Ser o Verdad o Cognoscibilidad infinita en Acto es y está identificado con el Acto puro e Infinito de Entender.

e) Ser o Verdad infinita en Acto y Entender infinito en Acto son idénticos.

f) El Entender infinito de Dios se identifica realmente con el Ser o Verdad infinitas. Todo Entender realmente identificado con todo Ser o Verdad. Ser o Verdad y Entender están realmente identificados con el Acto puro e Infinito de Dios.[2]

---

2 Cfr. Octavio N. Derisi, *Estudios de Metafísica y Gnoseología, II. - Gnoseología,* Cap. V, *Ser, Entender y Acto,* pág. 35 y ss., Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1985.

6. Este Entender infinito en Acto de toda Verdad y esta infinita Verdad o Ser en Acto puro, entendida, identificados en el Acto Puro infinito, son el fundamento de todo entender y verdad finitos

Al descender de Dios por causa ejemplar, *el ser participado es constituido en infinitas esencias finitas o modos finitos de participación del Ser o Modelo de infinita Perfección de Dios, contemplados y constituidos formalmente como tales por la Inteligencia divina que, al contemplarlos, les confiere formalidad de objetos inteligibles. Por eso, las esencias son una palabra dicha necesariamente por la Inteligencia divina, que no puede dejar de contemplar su Esencia y ver en Ella los infinitos modos capaces de participar finitamente de su Perfección, las infinitas esencias finitas. De aquí que éstas son necesarias, eternas e inmutables como la misma Esencia de Dios, que las funda, y como la misma Inteligencia divina que las contempla y constituye como tales, al comprehender exhaustiva y necesariamente su Esencia. De aquí que son una verdad inteligible, una verdad capaz de ser aprehendida por otra inteligencia; ellas son una palabra dicha por Dios, que las constituye como verdad e inteligibilidad.*

Por otro lado, la Causalidad eficiente divina, la divina Voluntad confiere el ser real a las esencias, libremente elegidas por Ella. Entre estos seres reales hay uno privilegiado que es la persona humana, compuesta substancialmente de materia y espíritu, y por éste inteligente y libre.

Por su inteligencia el hombre de-vela y aprehende la verdad oculta por la materia, dicha por Dios en las cosas materiales, vuelve a pronunciar y a apoderarse de la palabra divina, depositada en ellas como verdad o inteligibilidad.

Y así, en la inteligencia finita humana vuelve a unirse el entender con el ser o verdad, no de una manera real como en el Acto puro e infinito de Ser y Entender de Dios, sino de una manera intencional, *por la finitud del entendimiento y de la verdad que las constituye realmente distintas.*

Desde estas verdades inmediatamente de-veladas de los seres materiales –la quidditas rei materialis– la inteligencia humana asciende por experiencia y raciocinio, hasta llegar a aprehender la verdad de los seres espirituales –su propia inteligencia, libertad y alma espiritual– y, desde los seres finitos, llega a conocer el mismo Ser o Acto puro de Ser de Dios, con toda seguridad, bien que con conceptos análogos e imperfectos en cuanto al modo de aprehenderlos, *porque originariamente tales conceptos están tomados de las cosas materiales.*

Lo importante y lo que queremos subrayar aquí es que la aprehensión del ser o verdad trascendente por el entendimiento humano, la unidad intencional del sujeto y objeto trascendente a él en el seno del acto de entender, que cubre la dualidad real de ambos, se funda, en última instancia, en la unidad del Ser o Verdad y Entender infinitos en Acto de Entender o Verdad Infinita entendida en Acto, identificados realmente en Dios, desde donde desciende por causalidad ejemplar y necesaria y eficiente libre respectivamente toda verdad

finita en su esencia y acto de ser y todo entender finito, hechos el uno para el otro, para poder unir, siquiera intencionalmente, *el entender con el ser o verdad finitos.*

El Entender y el Ser o Verdad infinitos, realmente identificados en Dios son el fundamento de toda verdad y entender finitos y de su correspondencia de uno con el otro para volver a identificarse, después de descender separadamente del Ser de Dios, en un entender y ser o verdad finitos, realmente distintos en una identidad no real sino sólo intencional.